

TESIS
849

UNIVERSIDAD DEL SALVADOR
FACULTAD DE FILOSOFÍA, HISTORIA Y LETRAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA

Una aproximación Filosófico-religiosa
a la obra de Jung



USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

Tesis de Licenciatura en Filosofía

Director de Tesis: Bernardo Jorge Nante

Tesista: Rodolfo Darío Messina

Año 2005

INDICE

1-Introducción	1.
2- El Eclipse de Dios	
2-1 Crisis de la trascendencia	12.
2-2 Critica a Jung	
2-2-1 Límites de la Psicología de la religión	17.
2-2-2 La religión de la pura inmanencia psíquica	21.
2-2-3 El anuncio de ese dios como El Que Viene	25.
3- Método Junguiano	
3-1 Método fenomenológico	30.
3-2 El Símbolo junguiano	35.
3-3 El <i>Sí mismo</i> como símbolo de la <i>Totalidad</i>	39.
4-Estructura y dinámica de la Psique.....	41.
4-1 Inconsciente Colectivo	41.
4-2 Conciencia	44.
4-3 Dinámica del proceso de Individuación	46.
4-3-1 El movimiento de diferenciación	47.
4-3-2 El movimiento de integración	51.
4-4 El “Alma” como Psyché Colectiva	55.
5- Psicología Profunda y Religión	
5-1 Definición del término “Religión”	61.
5-2 Las Religiones	64.
5-3 Lo Numinoso igual a lo Sagrado	68.
5-4 La Totalidad: el valor supremo	76.
6- Psicología Profunda e Historia de las Religiones	84.
6-1 La perennidad de las imágenes y de los símbolos	84.
6-2 Des-animación del mundo exterior	87.
6-3 Nueva Mayéutica	89.
7- Conclusión	95.
Bibliografía	102.

1-Introducción

Antes de abordar propiamente nuestro trabajo es necesario realizar una breve aclaración sobre su temática: *Una aproximación filosófico-religiosa a la obra de Jung*. ¿Por qué juzgamos adecuada como tesis de una Licenciatura de Filosofía la elección de la obra de Jung, uno de los principales psicólogos del siglo pasado? ¿Qué aportes encontramos en sus textos a las cuestiones propias de la filosofía? Precisamente en una de las funciones que le atribuye a su disciplina. Afirma Jung: “*La psicología analítica no es una cosmovisión, sino una ciencia* y, como tal, proporciona los cimientos o las herramientas con las que uno puede erigir, derribar o también restaurar su cosmovisión”.¹ Si realmente la psicología junguiana es una herramienta que nos permite formular o reformular nuestra cosmovisión actual (intención esta de Jung), entonces pensamos que está justificada su elección como temática filosófica.

Ahora bien, ¿Cuáles son estos aportes capaces de transformar no sólo nuestra cosmovisión particular sino también la imagen del mundo en general? Expresa Jung: **“Que el mundo no sólo tiene un exterior, sino también un interior; que no sólo es visible desde fuera, sino además nos influye poderosamente con su presencia atemporal desde lo más recóndito y aparentemente más subjetivo del alma, lo considero un conocimiento que, pese a ser una antigua sabiduría, merece ser valorado de esta forma como un nuevo factor configurador de una cosmovisión”**.²

Esta afirmación de Jung ciertamente modifica nuestra manera como habitualmente contemplamos el mundo. El sentido común nos dice que «real» es todo lo que procede, directa o indirectamente, del *mundo exterior*. La realidad material o concreta de los objetos manifiestos evidentemente es un hecho que la cosmovisión actual, signada por el materialismo científicista, no pone en duda. Sin embargo, que el *mundo interior*, que aparenta ser lo más subjetivo en el hombre, sea algo «real», tan real como el mundo exterior, no es un hecho que pueda ser aceptado sin transformar nuestra imagen del mundo³. Sería conveniente aclarar que, para Jung, el predicado de realidad es atribuible a todo lo que actúa, lo que produce un efecto sobre el hombre. “La realidad abarca todo lo que puede saberse —expresa—, puesto que real es lo actuante. Si no actúa

¹ Jung, C. G., “Psicología analítica y cosmovisión”, en *La dinámica de lo inconsciente*. p. 377.

² *Ibidem*. El resaltado es nuestro.

³ El tema es que se trata de «incorporar» el *mundo interior* en el contexto de una cosmovisión científica, de la misma manera como se ha hecho con el *mundo exterior*.

no se nota, por lo que tampoco se puede saber nada al respecto”.⁴ Es en este sentido que la influencia poderosa que ejerce sobre nosotros el *mundo interior* lo convierte en algo «real», *en algo efectivamente real*.

Tras un minucioso estudio del *mundo interior* Jung descubre en los procesos simbólicos, es decir, en las «grandes imágenes» que surgen espontáneamente desde lo más profundo de la psique, los cimientos antropológicos del simbolismo religioso. Con relación a esto, afirma G. Durand, la obra de Jung nos ofrece “el universo simbólico del «trayecto antropológico» del *homo religiosus*, es decir, la articulación, la «re-ligión» de lo sagrado del *homo religiosus* con el psiquismo”.⁵ Contribuyendo de este modo la psicología junguiana, mediante datos empíricos de los procesos psíquicos involucrados en el fenómeno religioso, a la restauración del *homo religiosus*. Como el objeto de una filosofía de la religión es preguntar por la esencia de la religión y, por ende, por el *homo religiosus*, de ahí que a ella le competa la cuestión planteada por Jung. Y es por eso que titulamos a nuestro trabajo: “Una aproximación filosófico-religiosa a la obra de Jung”.

Justamente el *mundo interior*, «el mundo del alma», deja traslucir sus efectos en forma significativa en la historia universal de las religiones. El que las religiones surjan del drama anímico en el que está sumergido el hombre se verá a lo largo de este trabajo. Expresa Jung al respecto: **“En nuestra propia alma inconsciente actúan esas fuerzas que el hombre, desde siempre, ha proyectado como dioses en el espacio, donde los ha venerado con sacrificios. Mediante este conocimiento tal vez consigamos demostrar que todas las practicas y convicciones religiosas que han desempeñado un papel importante en la historia de la humanidad no se basan en invenciones y opiniones arbitrarias de unos pocos, sino que por el contrario deben su origen a la existencia de unas fuerzas inconscientes de gran influencia que no se pueden desatender sin que se altere el equilibrio anímico”**.⁶ Si es el reconocimiento de la efectividad del *mundo interior* lo que puede transformar nuestra imagen del mundo y éste, a su vez, se revela como el fundamento antropológico de las religiones, evidentemente es *necesario partir del análisis de la psicología de la religión junguiana para demostrar la realidad del mundo interior, es decir, la realidad del alma*. No obstante, debemos adelantarnos y señalar que la palabra religión dentro de la teoría junguiana tiene un significado

⁴ Véase Jung, C. G., “Realidad y suprarrealidad”, en *La dinámica de lo inconsciente*, p. 383-385.

⁵ Durand, G., “El hombre religioso y sus símbolos”, en *Tratado de antropología de lo sagrado*, p. 110.

⁶ Jung, C. G., “Psicología analítica y cosmovisión”, en *La dinámica de lo inconsciente*, p. 376. El resaltado es nuestro.

diferente del que comúnmente denota esta palabra, valor más acorde a un estudio psicológico del fenómeno religioso.

Aunque el dinamismo de los arquetipos del inconsciente haya dado origen, en la antigüedad, a las creencias religiosas, sin embargo, expresa Jung, “todos estos factores siguen estando vigentes en nuestra alma; sólo que ha quedado anticuada su expresión y valoración, no su existencia y efectividad reales”. Por esto es importante encontrar un lenguaje que pueda dar cuenta de estos factores, lenguaje que esté acorde con nuestro espíritu racional moderno. Precisamente “el hecho de que ahora podamos concebirlos como magnitudes psíquicas –continúa Jung– es una nueva formulación, una nueva expresión, que tal vez posibilite descubrir vías mediante las cuales pueda establecerse una nueva relación con ellos”.⁷ Al proporcionarnos la psicología junguiana las nociones que nos permitan traducir al lenguaje contemporáneo el mundo del alma y las exigencias que plantea éste al hombre, no sólo está contribuyendo a la creación de «una nueva imagen del mundo», sino también, al mismo tiempo, ofreciendo la posibilidad de restablecer el vínculo entre el hombre moderno y sus tradiciones religiosas.

Esta última posibilidad que nos ofrece la psicología junguiana la consideramos de gran valor. Ya que es un hecho fácil de corroborar la incapacidad de la mayoría de los hombres de poder vivenciar los símbolos religiosos de las tradiciones dentro de las que han nacido. Actualmente lo sagrado que hay detrás de estas imágenes es algo inaccesible para el hombre en general. Evidentemente es necesario encontrar un puente, como intenta Jung, que vincule de nuevo estos símbolos tradicionales con el espíritu moderno. Sin embargo, no podemos dejar de señalar, el que fue precisamente la mentalidad desacralizadora iluminista la que preparó el camino hacia esta época actual «post-religiosa».⁸ Y que una de las disciplinas que se alinee detrás de este movimiento desacralizador, iniciado siglos atrás, fuera la psicología.⁹ No hay duda de que la

⁷ *Ibidem*.

⁸ Véase García Bazán, F. “Transmisión de lo sagrado y desacralización”, en *Aspectos inusuales de lo sagrado*, p. 64-75.

⁹ Con relación a este movimiento expresa B. Nante: “Suele ubicarse emblemáticamente el comienzo de la psicología empírica hacia 1879, cuando Wundt instalaba los primeros laboratorios de psicología experimental, aunque de hecho lo precedió William James. Ese comienzo y su sinuoso desarrollo, acaso fecundo dentro del ámbito de la ciencia moderna, colaboró – nolens volens– con un largo proceso de desacralización operado desde los orígenes de la modernidad, sino antes”. Y la manera en que colaboró la psicología en este proceso, como acertadamente señala B. Nante, fue que en su desarrollo pronto llegó a la conclusión de que el «alma» es una “hipótesis innecesaria”, dando origen de este modo, a las llamadas “psicologías sin alma”. [Véase “El Abismo de Dios en la psicología”, en *La religión en la época de la muerte de Dios*. Ed. Marea. Buenos Aires. 2005]

psicología freudiana transitó este camino. Escuela a la que perteneció Jung en sus comienzos.

Por esto, cuando Jung en su libro *Psicología y religión* intenta probar “el origen psíquico del fenómeno religioso”¹⁰, lo primero que podemos pensar es que con esto se finaliza definitivamente de «desacralizar» la esfera religiosa. Hasta qué punto las afirmaciones de Jung no son aún efectos de este movimiento desacralizador es una cuestión difícil de responder. No obstante, enfatizará Jung que su “psicología hace lo contrario de lo que se le reprocha; crea posibilidades de comprender mejor las cosas que existen, y enseña a ver el sentido de los dogmas; la psicología, pues, no destruye absolutamente nada, sino que ofrece **nuevos habitantes a una casa absolutamente vacía**”.¹¹ Y que “a objeto de *comprender* las cosas religiosas, no hay en el presente otro camino que el psicológico; de ahí me empeño –continúa Jung– en fundir formas del pensar históricamente petrificadas y en transformarlas en conceptos de experiencia inmediata. [...] el estudio de los símbolos naturales del inconsciente facilita los materiales necesarios”.¹²

Por lo visto estamos frente a una disyuntiva: ¿Realmente la psicología junguiana nos está ofreciendo los medios para transformar nuestra imagen del mundo? O, por el contrario ¿Está continuando con este movimiento desacralizador? Esta cuestión será resuelta tras el análisis de la psicología de la religión junguiana. Si bien Jung propiamente desarrolla esta temática en su libro *Psicología y religión* para poder comprender su teoría sobre la religión es preciso recurrir a sus otros escritos, sobre todo los que trata explícitamente esta cuestión.

El primer obstáculo que enfrentamos al introducirnos en la vasta obra de Jung es la asistematicidad de la misma. No a causa de ser Jung un pensador menor, sino precisamente a la labor de pionero que realiza y a la complejidad de los temas que aborda. No obstante, podríamos decir que su obra gira en torno de un problema nuclear, la situación anímica del hombre contemporáneo. Es sin duda «el alma humana» el tema

¹⁰ Cf. Jung, C. G., *Psicología y alquimia*, p. 19. Afirma Jung: “Quien habla de realidad del alma, se ve acusado de ‘psicologismo’: de psicología debe hablarse en la clave del ‘solamente’. La concepción según la cual existen factores psíquicos que corresponden a figuras divinas, supone la depreciación de éstas. Pensar que una experiencia religiosa es un proceso psíquico, raya en la blasfemia; porque –argumentan muchos– una experiencia religiosa ‘no es *solamente* psicológica’. La psique es *solamente* naturaleza, de manera que de ella no puede surgir nada religioso, se dice. [...] Es sintomático el hecho de que dos comentarios teológicos a mi libro *Psychologie und Religion* –uno católico y otro protestante– hayan pasado enteramente por alto mi prueba del origen psíquico de los fenómenos religiosos”. [Ibidem.]

¹¹ Jung, C. G., Op. Cit., p. 25. El resaltado es nuestro.

¹² Jung, C. G., *Psicología y religión*, p. 144.

principal de sus investigaciones. “Si no supiera por experiencia que en el alma existen valores supremos —afirma Jung— [...], **la psicología no me interesaría absolutamente nada**, puesto que el alma no sería sino un mísero humo”.¹³

La mayoría de las observaciones de Jung confirman el supuesto de que en el alma humana existe un desarrollo, un proceso psicológico que busca una finalidad. La meta de este proceso es la realización de la «*Totalidad del hombre*». Como veremos la *Totalidad* psíquica está constituida tanto por el aspecto consciente como por el inconsciente. Esta dualidad se resuelve en este proceso dinámico, que es una tarea natural y necesaria a todo hombre.

Que la *Totalidad* se haya convertido en un problema actual no sólo es responsabilidad del hombre particular, sino también, y en mayor medida, de “la educación psíquica general del hombre europeo. Esta educación —expresa Jung— no es sólo cuestión de competencia, sino también de las esencias de las religiones dominantes; en efecto, sólo éstas, antes que cualquier sistema racionalista, se refieren en igual medida al *hombre exterior* y al *hombre interior*”.¹⁴ Como anticipamos el hombre convive entre dos esferas. Por un lado, está en relación con el *mundo exterior*, ya que el individuo no es sólo un ser singular, sino que para existir presupone estar en relación tanto con su entorno como con otros individuos. Por otro, está en relación con una esfera no tan palpable como la exterior, sin embargo, tan real como aquella, ésta es el *mundo interior*, el mundo del alma.

El hombre puede adaptarse a estas dos esferas, tanto la interior como la exterior, en forma independiente y unilateral, pudiendo predominar un aspecto sobre el otro. Esto es lo que caracteriza a la actitud del hombre occidental, quien al estar orientado solamente hacia el exterior “está hechizado por ‘millares de cosas’; ve lo individual, está atado a su yo y los objetos y no tiene conciencia de las profundas raíces”¹⁵ sobre las

¹³ Jung, C. G., *Psicología y Alquimia*, p. 23. En esta breve cita nos parece hallar implícita la respuesta al interrogante anterior, sobre si la teoría de Jung pertenece o no a la corriente desacralizadora. Aunque nos adelantemos al desarrollo de este trabajo sería conveniente hacer explícita esta respuesta a los efectos de dejar en claro cuál es uno de los ejes principales de nuestro estudio. Se dijo que la psicología contribuyó al movimiento desacralizador al proponer una “psicología sin alma”. Y precisamente, “desprovisto de alma [...] el hombre carece de órgano alguno para vincularse con lo divino o para vivir el misterio”. [Nante, B., *Ibidem.*] Si es el «alma» el vínculo del hombre con lo sagrado, *por ser ésta el medio donde se manifiesta lo divino, por ende, la sede de los valores supremos*, es clara la intención de Jung por restablecer nuevamente el vínculo del hombre con lo sacro al dedicar gran parte de su obra a **demostrar la «realidad del alma»**. Ante la necesidad de encontrar un puente que permita superar el abismo entre el hombre moderno y lo sacro, a nuestro juicio, Jung logra construir uno al restaurar la «**realidad del alma**».

¹⁴ Jung, C. G., *Op. Cit.*, p. 17.

¹⁵ Cf. Jung, C. G., *Op. Cit.*, p. 18.

que se asienta este mismo yo. El desconocimiento de que en realidad es la psique colectiva la “madre, sujeto, y posibilidad de la conciencia misma”¹⁶ es lo que lo lleva a subestimar al alma. Si a esto último le sumamos *el prejuicio materialista que considera a la psique como un epifenómeno de procesos orgánicos*, nos hallamos frente a un alma reducida, en última instancia, a un producto de segundo grado.

Podemos observar esta misma actitud en lo que respecta a la vida religiosa. Si la exigencia de la religión es desarrollar y elevar el interior del hombre, no hay duda de que la unilateralidad de la actitud Occidental fue en contra de tal exigencia. Para Jung la superficialidad de esta actitud convirtió la *imitatio Christi*, la máxima exigencia de la religión cristiana, “en un objeto de culto exterior que, precisamente a causa de la adoración y de la veneración, no puede intervenir en la profundidad del alma e impide que ésta se conforme a la totalidad que corresponde al modelo. De esto se sigue que el divino Mediador es *una imagen que permanece afuera*, en tanto que el hombre sigue siendo un fragmento, *intacto en su naturaleza más profunda*”.¹⁷ Así de esta manera, al atender solamente al aspecto exterior del hombre y desestimar el interior, el proceso que debía llevar a cabo la *Totalidad* queda inconcluso.

Para que el cristianismo pueda cumplir con su elevada misión educativa, siguiendo el razonamiento de Jung, debe revertir esa tendencia del hombre occidental a creer sólo en una forma exterior. Mientras “la función religiosa no se convierta en una experiencia del alma”, no habrá cumplido con su misión. Es menester, por lo tanto, “comprender aún que el *mysterium magnum* no existe sólo en sí mismo, sino que se funda también y principalmente en el alma humana”. Son escasos los hombres, para Jung, que lograron vivenciar que, en realidad, “la figura divina constituye la más íntima propiedad del alma”.¹⁸

Es verdad que es imposible sostener, como bien señala Jung, que Dios se revela en todas partes menos en el alma humana. Este prejuicio obedece a la subestimación *a priori* que recae sobre el alma. Jung enfatizará, al contrario de esa valoración, que es precisamente el alma la que “posee la dignidad de un ser a quien le es dado adquirir conciencia de una relación con la divinidad”. Por este motivo “el alma debe tener en sí una posibilidad de relación, es decir de correspondencia con la esencia de Dios, porque, de no ser así, no podría existir una relación”. Esta correspondencia traducida al lenguaje

¹⁶ Cf. Jung, C. G., *Psicología y religión*, p. 138.

¹⁷ Jung, C. G., *Psicología y Alquimia*, p. 17.

¹⁸ Véase Jung C. G., Op. Cit., p. 22.

psicológico de la teoría junguiana es “*el arquetipo de la imagen de Dios*”.¹⁹ Este arquetipo, que tiene todas las características de *lo sagrado*, ocupa sin duda dentro de esta teoría el mismo lugar que *lo divino* en las ciencias de las religiones.

Expresa Jung: “Mas, cuando demuestro que el alma, por su naturaleza, posee una función religiosa, y cuando postulo que la misión más elevada de toda educación (me refiero a la de los adultos) consiste en llevar a la conciencia ese arquetipo de la imagen de Dios, o bien sus irradiaciones y efectos, es precisamente cuando la teología me toma de un brazo y me acusa de *psicologismo*.”²⁰ En que premisas está fundada esta acusación será uno de los principales puntos a tratar en este trabajo. Pero bien podemos decir que con esta afirmación Jung evidentemente ha circunscripto al ser de la religión dentro de *la inmanencia de la psique*. Es necesario aclarar que por psique entendemos la Psyché Colectiva, es decir, *el mundo del alma*. Por esto, no es posible identificar a la inmanencia de la psique, en la teoría junguiana, con la inmanencia de la conciencia.

Cuando F. García Bazán²¹ se ocupa del eclipse de lo sagrado en la actualidad señala, con certeza, que la crisis de lo sacro ha instaurado al «subjetivismo sacralizador». “Ahora —continúa— no se reconoce una presencia sagrada intrínseca al sujeto y al mismo tiempo transubjetiva”. De nuevo nos encontramos frente a la misma disyuntiva, si le otorgamos al alma una función religiosa, como lo hace Jung: ¿No estaremos contribuyendo a la entronización de la subjetividad? O, al contrario ¿Estaremos ofreciendo una posibilidad de detener este movimiento desacralizador? Claramente, lo sagrado, es intrínseco al sujeto en la teoría junguiana. Ahora bien, ¿Permite al mismo tiempo su existencia transubjetiva? Son preguntas a las que deberemos responder a lo largo de este trabajo.

Unos de los primeros pensadores que se ocupó de las consecuencias de las afirmaciones de Jung sobre la religión fue Martin Buber. Quien manifestó su discrepancia con la teoría junguiana en su famoso libro *El eclipse de Dios*, puntualmente en el artículo *La Religión y el pensamiento moderno*.²² Para Buber, el

¹⁹ Jung, C. G., Op. Cit., p. 20-21.

²⁰ Jung, C. G., Op. Cit., p. 23.

²¹ Véase García Bazán, F. “Las religiones en la actualidad. Eclipse y vitalidad de lo sagrado”, en *Aspectos inusuales de lo sagrado*, p. 75-78.

²² La polémica entre Buber y Jung dio a luz varios artículos. Para ser más precisos el capítulo *La religión y el pensamiento moderno*, donde se inicia esta polémica al criticar Buber a Jung entre otros autores modernos, apareció primero en alemán en el número del periódico *Merbur* correspondiente a febrero de 1952. El número de mayo del mismo periódico incluyó una respuesta de Jung a las objeciones de Buber, que a su vez pide una respuesta de este último. Ésta fue publicada como suplemento, denominado *Réplica a C. G. Jung*, en el libro *El eclipse de Dios*.

considerar a la religión como un *proceso intrapsíquico*²³ conlleva inevitablemente a sostener que la realidad de los postulados religiosos depende en última instancia de la subjetividad que los proyecta sobre un plano ficticio.²⁴ De esta manera lo divino, Dios, que es para Buber lo Absoluto en grado sumo, se disuelve dentro de la subjetividad. Al considerar a «lo Absoluto» solamente como de origen humano, y de este modo negarle su atributo más importante su «Trascendencia», es la forma en que autores como es el caso de Jung, para Buber por supuesto, contribuyeron al *Eclipse de Dios*.

Si bien no estamos de acuerdo con las conclusiones a que arriba Buber, no obstante, nos parece que la forma en que desarrolla su crítica puede conducirnos en el análisis de la teoría junguiana de la religión. Como indicamos anteriormente Jung no es un autor sistemático, lo que genera grandes problemas para su intelección. Esto último se evidencia en las objeciones de Buber. Por esto, consideramos adecuado utilizar el desarrollo de su crítica, ya que al indicar lo que a nuestro juicio son errores de interpretación, obtendremos un posible esquema que nos permita comprender las afirmaciones en cuestión de Jung. Por otro lado, como Buber se inclina por la hipótesis de que estas afirmaciones son efectos del movimiento desacralizador de los últimos siglos, al mostrar su error de interpretación abrimos el camino para demostrar lo contrario.

La primera dificultad que se evidencia, al observar la crítica de Buber, es la imposibilidad de abordar la obra de Jung sin mínimamente conocer como concibe éste «la estructura de la psique». Sin este conocimiento no se entiende su definición de religión. El empleo de este término no es solamente problemático en la obra de Jung sino que se viene discutiendo sobre su significado desde los inicios de los modernos estudios de la religión. Es capital aclarar esta noción ya que el tema de este trabajo gira alrededor de este concepto. Como los fenómenos que entran dentro de la noción de religión implícitamente refieren a un objeto que ha sido valorado como sagrado, debemos investigar cuál sea esta valoración dentro la teoría junguiana.

²³ Es preciso aclarar que todo enfoque metodológico es necesariamente reduccionista y, en el caso de Jung, como se verá en el capítulo sobre su método, su reduccionismo consiste en analizar el fenómeno religioso a partir de los procesos psíquicos involucrados en el mismo. Este reduccionismo, el tomar en cuenta solamente el dato psíquico, no significa que la religión sea *solamente* un proceso intrapsíquico, pero sí marca el límite que la psicología como ciencia empírica no debe traspasar. Tomamos prestadas las palabras de D. Allen al referirse a la metodología de M. Eliade, porque pensamos que el método junguiano justamente cumple con esto: "Lo que importa saber si esta forma concreta de reduccionismo es legítima y apta para ofrecer un marco de referencia hermenéutica suficientemente dotado de rigor metodológico y de posibilidades de control en cuanto a la interpretación de los resultados". [Allen, D., *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*. Ed. Cristiandad. Madrid. 1985. p. 92.].

²⁴ Véase Buber, M., *El eclipse de Dios*, p. 15.

Otra dificultad que bien indica Buber es la de demarcar «los límites de la psicología». Esto nos obliga a analizar el «método» que utiliza Jung para describir el fenómeno religioso. Son abundantes las advertencias de Jung sobre su intención de mantenerse dentro de los límites de la ciencia empírica e indica reiteradas veces que a la psicología no le está permitido realizar afirmaciones metafísicas.²⁵ “Cuando hablamos de contenidos religiosos –afirma Jung–, nos movemos en un mundo de imágenes, las cuales señalan hacia algo que es inefable”.²⁶ Por este motivo el terreno de estudio de la psicología es el mundo de estas imágenes y no el objeto que está detrás de éstas, que es el campo de la teología o de la metafísica. Este mundo de imágenes, que es el mundo del alma, nos introduce en la noción de «realidad psíquica». A su vez la función de estas imágenes religiosas, productos de la actividad espontánea del inconsciente, conduce al estudio del «símbolo» dentro de la teoría junguiana.

Lo que más sorprende de la crítica de Buber es su tratamiento sobre el alma humana. Piensa que el alma, dentro de la teoría junguiana, ha de considerarse constituida solamente por una parte individual y no por una colectiva al mismo tiempo. No obstante, Jung va a proporcionar a lo largo de su obra suficientes datos empíricos demostrando que el alma humana tiene una base colectiva, más aún, cuando Jung utiliza la palabra «alma» en el texto que cita Buber es igual a «la psique colectiva», al «inconsciente colectivo»²⁷, es decir, *al mundo interior*. No hay duda de que es preciso definir el concepto de «alma» dentro de la teoría junguiana para entender cuál sea la función religiosa de ésta y por qué Jung juzga que el hombre moderno debe volverse “hacia el alma como única esfera en la cual el hombre puede esperar que se albergue lo divino”.²⁸

Sin embargo, hay que destacar que es correcta la elección de Buber del *proceso de individuación* como el camino que «desemboca» en una «experiencia religiosa». El resultado de este proceso es la realización del *sí mismo*, que simboliza la mencionada

²⁵ Expresa Jung al respecto: “La psicología como ciencia del alma tiene que limitarse a su objeto específico y guardarse por ello de sobrepasar sus límites con afirmaciones metafísicas o cualquier manifestación de fe. Si tuviera que postular la existencia de un Dios, aunque sólo fuera considerado como causa hipotética, la psicología habría postulado implícitamente la posibilidad de una demostración de la existencia de Dios, con la cual habría traspuesto, de manera absolutamente ilícita, los límites del campo de su competencia. La ciencia sólo puede ser ciencia; no existe ninguna confesión de fe *científica*, ni otras parecidas *contradicciones in adiecto*”. [*Psicología y alquimia*. Ed. Santiago Rueda - Editor. Buenos Aires. 1989. p. 24.]

²⁶ Jung, C. G., *Respuesta a Job*, p. 8.

²⁷ Afirma Jung “El inconsciente colectivo es cualquier cosa antes que un sistema personal aislado; es objetividad amplia como el mundo y abierta al mundo”. [“Sobre los arquetipos del inconsciente colectivo” en *Hombre y sentido, Círculo Eranos III*. Ed. Anthropos. Barcelona. 2004. p. 25.]

²⁸ Buber, M., *El eclipse de Dios*, p. 78.